BONPLANDIA 21(1): 27-44. 2012
ISSN: 0524-0476

EL ORIGEN Y LA DECADENCIA DE LOS CULTIVOS GUARANÍES, UN RELATO MÍTICO DE LOS AVÁ CHIRIPÁ DE MISIONES, ARGENTINA

HÉCTOR A. KELLER[1]

Summary: Keller, H. A. 2012. The origin and decay of the guarani crops, a mythical tale of Ava chiripá of Misiones Province, Argentina. Bonplandia 21(1): 27-44.

A tale obtained from guaranis Ava Chiripa on the origin and decadency of the cultivate plants is presented and studied here. Some cultural and biologic features of the species that have inspired the story are analyzed. The myth is different of other stories about the origin of animals and plants because the species are not considered the results of metamorphosis of peoples. Some cosmologic consequences of this disparity are discussed. The narrative is also examined from its importance in the cultural context that conceives it.

Key words: Guarani mythology, goods, cultivate plants, maize, peanut, sweet potatoes, cassava.

Resumen: Keller, H. A. 2012. El origen y la decadencia de los cultivos guaraníes, un relato mítico de los avá chiripá de Misiones, Argentina. Bonplandia 21(1): 27-44.

Se transcribe y estudia un relato obtenido entre los guaraníes Ava Chiripa sobre el origen y la decadencia de los cultivos. Se analizan algunos aspectos culturales y biológicos de las especies que habrían inspirado la conformación de la narrativa. El presente relato difiere de otros mitos guaraníes que versan sobre el origen de animales y plantas, puesto que las especies no se consideran el resultado de la metamorfosis de humanos. Se discuten algunas implicancias cosmológicas de esta diferencia. La narrativa también es examinada desde su importancia en el contexto cultural que lo concibe.

Palabras clave: Mitología guaraní, dioses, plantas cultivadas, maíz, maní, batata, mandioca.

Dedicatoria

Dedico este manuscrito al Ing. Agr. Antonio Krapovickas, fundador del Instituto de Botánica del Nordeste (CTES), quién ha consagrado gran parte de su trayectoria científica al estudio de algunas de las plantas cultivadas en la región guaranítica.

Introducción

Los registros más antiguos de la presencia guaraní en Misiones, Argentina datan de unos 1.200 años A.P. (Poujade, 1995), pero su arribo a lo que hoy se conoce como Bosque Atlántico del Alto Paraná coincide aproximadamente con el tiempo de Cristo, hace unos 2000 años, tratándose ya en ese entonces de un pueblo agricultor (Schmitz, 1991). Por su parte, estudios arqueológicos recientes de asentamientos guaraníes en proximidades al Río Paraná en el estado homónimo del Brasil sugieren su presencia hace unos 2150 años A.P. (Noelli, 2006).

Los guaraníes han desarrollado y aún practican una agricultura compleja, y manipulan una notable diversidad de cultígenos

[1] Investigador del CONICET, Instituto de Botánica del Nordeste, UNNE, Casilla de correo 209, 3400 Corrientes, Argentina; kellerhector@hotmail.com

(Ambrosetti, 1895; Cámara Hernández & Miante Alzogaray, 2011; Martínez Crovetto, 1968a, 1970; Utermoehl & Gonçalves, 2007). Ciertos registros, sugieren que los guaraníes han llegado a manipular 139 cultígenos diferentes de especies alimenticias, tuberosas o graníferas (Noelli, 2006).

En la actualidad los guaraníes meridionales conforman una población de al menos 65.000 individuos, constituyéndose en una de las mayores poblaciones indígenas de las tierras bajas de América del Sur (Assis & Garlet, 2004). En Misiones (Argentina), la población supera los 5500 individuos y la mayoría de sus integrantes pertenecen a la parcialidad *Mbya* (Azevedo *et al*., 2009). Los *Ava Chiripá* de la provincia sólo cuentan con unas pocas comunidades e individuos dispersos en comunidades *mbya*. La mayor población de esta parcialidad se concentra en los departamentos Canindeyú y Alto Paraná del Paraguay, ocupando una posición intermedia entre los *Mbya* que son más australes y los *Pa'i tavytera* que se ubican al norte de Paraguay oriental. En varias contribuciones sobre los guaraníes del Paraguay se ha sugerido que los *Avá Chiripa* constituyen la parcialidad que manifiesta un mayor grado de influencia occidental (Bartolomé, 1977; Cadogan, 1959; Gonzáles Torres, 1996; Müller, 1935; Perasso, 1987), sin embargo en Misiones, Argentina, este grupo se reconoce y es también reconocido por los *Mbya* por mantener con mayor integridad las pautas y los elementos de la agricultura tradicional. La nitidez de este contraste se manifiesta con más contundencia en los últimos años en tanto que en muy pocas aldeas guaraníes de la provincia se sigue practicando la agricultura con la regularidad, diversidad y amplitud de hace varias décadas. Ello se debe a varios factores, destacándose en primer lugar la disponibilidad limitada de tierras aptas, ya que se trata de un grupo étnico que ha sido desplazado de los fértiles y aclimatados ambientes riparios, sitios donde los rescates arqueológicos han dado con la mayor cantidad de evidencias de poblamientos guaraníes. Como consecuencia de este desplazamiento las comunidades actuales se apiñan dentro de los últimos remanentes de selva, confinados a la franja serrana central de la provincia, y otras localidades que han sido desdeñadas por el avance de la frontera agropecuaria moderna por contar con suelos rocosos y pendientes muy pronunciadas. Pero también han incidido en este fenómeno erosivo, algunas modalidades de políticas asistencialistas que abastecen a las comunidades con productos que remplazan a los obtenidos tradicionalmente en los terrenos de cultivo. Otro aspecto agro-erosivo es la pérdida de patrones culturales, los cuales, en este caso, se hallan fuertemente ligados a las actividades de subsistencia. En este sentido, la agricultura guaraní responde a una lógica cíclica que no tiene nada que ver con la optimización ascendente de rendimientos o con una noción de perpetuo progreso económico; se trata fundamentalmente de una práctica que determina y simultáneamente se halla determinada por la religiosidad. Esta doble correspondencia se infiltra en las facetas más diversas del ciclo vital, del ciclo anual y del devenir cotidiano de los integrantes de las comunidades, desde la definición de las facultades innatas de cada persona hasta la aplicación de procedimientos relativos a ciertas prácticas terapéuticas (Keller, 2010a). En un esquema cultural tan integrado y continuo como este, donde no hay una barrera segregacionista entre la espiritualidad y la vida material, los mitos cosmológicos no se reducen a meras narraciones ficticias, simplonas y mortecinas, cuyo apogeo se halla confinado a creaciones literarias o narrativas orales de una época remota, como pretenden sus definiciones enciclopédicas más frecuentes; por el contrario, constituyen dispositivos autónomos, orgánicos, capaces de nutrirse, reproducirse y litigar dinámicamente con problemas en boga, de rejuvenecerse y fortalecerse a la par de los fenómenos que pueden poner en peligro el modo de pensar y vivir el mundo donde estos dispositivos han sido concebidos. En la presente contribución se pretende dar a conocer un ejemplo de este tipo de mitos.

Material y Métodos

Se ha recolectado material de herbario de las especies consideradas en el relato y de sus variedades o razas (excepto "*jety ju*" y "*avachi takua*"), con el objetivo de certificar

la identidad taxonómica de las mismas, dicho material se halla depositado en el herbario del Instituto de Botánica del Nordeste (CTES) y se detalla seguidamente.

Arachis hypogaea L. (Fabaceae). **ARGENTINA**. **Misiones**. Guaraní, Predio Guaraní, 26º54’-59’ S y 54º12’-18’ W. Aldea aborigen; 17-IV-2001; Keller 756 (CTES).

Ipomoea batatas (L.) Lam. (Convolvulaceae), “Jety karai”. **ARGENTINA**. **Misiones**. Guaraní. Predio Guaraní, 26º54’-59’ S y 54º12’-18’ W. Aldea aborigen; 17-IV-2001; Keller 755 (CTES). “Jety karaũ”. *ídem*., 05-V-2001; Keller 806 (CTES). “Jety rope”; *ídem*.; 18-IV-2001; Keller 760 (CTES).

Manihot esculenta Crantz (Poaceae). **ARGENTINA**. **Misiones**. Guaraní. Predio Guaraní, 26º54’-59’ S y 54º12’-18’ W. Aldea aborigen; 05-V-2001; Keller 805 (CTES).

Manihot grahamii Hook. (Euphorbiaceae). **ARGENTINA**. **Misiones**.San Ignacio, acceso a Parque Provincial Teyú Cuaré. 15-IV-2012; Keller 10965 (CTES).

Zea mays L. (Poaceae). “Avachi chĩ”. **ARGENTINA**. **Misiones**. San Pedro, paraje Paraíso, aldea aborigen “Guavira poty”; 02-IV-2001; Keller 671 (CTES)”Avachi para”; ídem.; Keller 672 (CTES). “Avachi yvy’ĩ”. Guaraní. Predio Guaraní, 26º54’-59’ S y 54º12’-18’ W. Aldea aborigen; 25-VIII-2000; Keller 230 (CTES).

Más allá de su filiación a la parcialidad Ava Chiripa, no se ofrecen en esta oportunidad datos específicos sobre el interlocutor que ha narrado el registro transcripto aquí, ni sobre la comunidad en la cual vive. Ello responde a una pauta sugerida por Bartolomé (2009) de no dar a conocer la identidad de los interlocutores guaraníes para evitar que sean molestados por curiosos, además se tiene en consideración que no son autores de lo que narran sino transmisores del conocimiento colectivo de su pueblo.

El relato fue registrado mediante un grabador digital, su transcripción y traducción fue corroborada y rectificada por un colaborador guaraní con dilatada trayectoria intercultural y fluidez en la interpretación bilingüe. Para facilitar la lectura de la versión traducida se omitieron algunos enunciados reiterativos y se añadieron entre paréntesis algunas referencias aclaratorias complementarias sugeridas *a posteriori* por el narrador.

Perspectiva analítica. La expresión “mito” empleada en este manuscrito no intenta reproducir la acepción etnocéntrica tradicional que aparece en los diccionarios, y que es de uso corriente, en la cual se ponen en valor las narrativas de otras culturas sobre la base de considerar que la verdad es patrimonio exclusivo de ciertas instituciones occidentales (ciencia, religión). En este sentido se apela al relativismo cultural; no en la medida de considerar que todas las perspectivas con las que se aprehende el mundo son igualmente cercanas a la verdad, sino en la medida de considerar que todas son igualmente cercanas al mito; incluyendo los postulados científicos, en virtud de que, como todas las narrativas cosmológicas, constituyen descripciones del mundo ineluctablemente elaboradas desde la trastienda de la percepción e interpretación, ya sea subjetiva o intersubjetiva. A la luz de estos argumentos, una mitografía no puede en modo alguno considerarse una aproximación en la que participa un solo mito a guisa de “material de estudio”; sino que constituye necesariamente una experiencia de comunicación en la cual diversos mitos son, a su tiempo, escrutados a la luz de las miradas alternativas que ofrecen los otros. A su vez, el mitógrafo no oficia de fiscalizador con dotes de imparcialidad, sino que conforma el *locus* o ámbito en el cual dicho parlamento tiene lugar. Su atribución facultativa sólo consiste en el auspicio diferencial de las condiciones contextuales que estimulan la participación de cada uno de los mitos en juego.

Respecto al contenido, el análisis mitográfico se llevó a cabo considerando los siguientes ejes de discusión:

1) El origen del mito. Es abordado desde el escrutinio de los atributos sugerentes de las especies metamórficas, es decir, a partir de ciertos rasgos de los productos finales de las transformaciones o creaciones. Este modo de proceder responde a estudios previos de narrativas guaraníes sobre el origen de ciertas plantas y animales (Keller, 2003, 2007, 2011).
2) Los protagonistas. Se ensaya un examen y redefinición de los mismos a la luz del nuevo marco de referencia que brinda el cuerpo conceptual del mito.

3) El mito en la trama social. Se propone una aproximación a la relevancia del mito en el contexto cultural actual y la representación colectiva que lo concibe, dialogando también con algunas perspectivas analíticas comprometidas en dicha contextualización.
4) El mito y la Etnobotánica. Se discuten los posibles aportes del relato y de narrativas míticas análogas al estudio de la interrelación entre las sociedades y las plantas.

Resultados

Primera parte: el origen de los cultivos

Che ma'endu'atavi yma ijypyre raka'e mba'échapavypa ioko va'e avachi'i ojou aguã raka'e. Oñepyrũ raka'e takua ojaya okuapy, opy rã'ĩ ojaya okuapy. A'e va'egui takua ojoka okuapy, apy ojou raka'e, avachi yvy'ĩ ta'yĩ'i peteĩ ojou, avachi para'i, avachi chĩ ra'yĩngue'i, avachi takua'i ojou raka'e. A'e va'e a'erami oñepyrũ raka'e; a'e va'e ñepyrũrã, opyre omba'apo aguã. ikyrẽ'y aguã, oikuaa aguã a'e mba'echaguarã pa a'e va'e avachi ivoi. A'e va'e ñemokyrẽ'y añetengua ochauka va'e penguãrã. A'erami Ñamandu ombojera raka'e, rire a'e va'ema pecha opy'ire, ojekuaapota va'erã va'e ñemoinge'i ojaporã; a'e va'epy kyryngue'i oñenó aguã'i va'e.

A'upéi che ma'endu'atavi mba'echapa jety omochẽ raka'e, jety joramingua e'ỹ-e'ỹ'i ochẽ, oĩ jety rope'i, oĩ jety karaũ'i, jety ju, a'e jety Karai e'i va'e oĩ avi,oĩ avi raka'e. Mba'echapa raka'e yma a'erami ojekokue apo'ima okuapy, añetengua ma'endu'a oguereko'a rupi iño avi. A'egui añete mba'echavypa mandi'o avi rañe ete'ipy oguereko okuapy aguã va'e jepema; oikuaa okuapy aguã raka'e mba'echaguavypa omochẽ raka'e, mba'echavypa. Entonche primero ete'i ojekokue apo'i,oñemokyrẽ'y okuapy maramo Ñamandu voi ombojera raka'e ioko jety, mandui'i kokue rupi rive'i. A'e va'ema a'ekuery oñangareko va'erã, oñemoakate'yĩ va'era, a'e va'e nokañy va'erã aguã revoi ogueroayu raka'e ombojeramavy raka'e.

A'evyma mandi'orã ka'aguyre oiko va'e; a'ekuery ojoumavy i'a'i, oecha okuapyvy i'ygue ogueru, oñoty okuapy raka'e, siete año ja'e'aramipy, ndoguerokueráivy rive'ima, a'e va'e manjy'o jepema ochẽ aguã rami raka'e; oñemokyrẽ'y okuapy nochẽ etei'iramo jepe. A'eramo oñea'anju, a'e ioko rekokuaarepe voi ojerure, -¡Ropotaño a'erami ochẽ!- e'i rupi. A'upéi oñea'a okuapyvy a'e va'e, chiete añopy mae manjy'o eteramima ochẽ. A'e kuery ae rei'e'ỹ ymave rupi yma-ymave rupi voi, japychaka rekovy ombojerovia kuaa Tupã kuery, Ñamandu pe ombojeroviakuaa rupi, tonche oñemboachy ukavy peteĩ enda'ipy.

De aquella primigenia antigüedad yo evocaré cómo es que hicieron (nuestros ancestros) para descubrir el maíz. Ese (cultivo) tuvo su origen mientras cortaban bambú, (para techar) un templo que casi estaba terminado. Se encontraban aplastando los tallos de bambú, cuando (de pronto) hallaron (en el interior de uno de sus entrenudos) las semillas del maíz rastrero (Fig. 1), (en otro entrenudo) hallaron el maíz overo, semillas de maíz blanco (en otro), maíz puntiagudo (también) hallaron. De modo que así es como aquello tuvo su comienzo. Lo que permitió que ello tuviera lugar fue la construcción del templo, (es decir) la voluntad (de aquella gente) de obtener templanza espiritual, (asimismo ello les permitió) informarse acerca de la razón (del hallazgo) de ese maíz. Puesto que demostraban su intención de enaltecerse verdaderamente, es que El Sol creó (esas semillas). Luego, ya en el templo él les hizo saber acerca de cómo se llevaría a cabo el bautismo, y de que (aquel maíz) sería imprescindible para dotar del patronímico sagrado a los niños.

También rememoraré cómo surgió la planta de la batata, y todas las diferentes variedades que derivaron de ella, pues se encuentra la batata de raíz chata, la batata "ñame negro", la batata amarilla, y está también la que llaman batata "Karai", esa también existe desde aquel entonces. (Contaré) la verdad acerca de cómo es que en aquellas épocas tan remotas ya comenzaban a trabajar la chacra, a establecerse las comunidades. También (contaré) la verdad acerca de cómo llegaron a poseer la primera planta de la mandioca, y cómo supieron acerca de una (planta) a partir de la cual iba a surgir la misma.

Entonces primeramente habiendo templado su espíritu hicieron la chacra, El Sol creo la planta de la batata y la del maní, las cuales (surgieron) espontáneamente (al desbrozar) la misma, pero él (las creó) para que sean



Fig. 1. Representación alegórica del origen del maíz.

resguardadas, para que sean atesoradas, para que no se pierdan. Al crearlas dejó en claro esas condiciones.

Hay una planta silvestre similar a la de la mandioca, aquellas (personas) la hallaron en fruto, habiéndola divisado trajeron sus tallos y la cultivaron durante siete años, sin desalentarse y a partir de ella obtuvieron las raíces tuberosas de la mandioca. (Durante ese lapso), mantenían su espíritu templado a pesar de que las raíces tuberosas no emergían; se esforzaban por aprender a implorar,-¡Deseamos que (la raíz tuberosa) irrumpa!- decían. Entonces, luego de tanto esmero, a los siete años brotó la verdadera mandioca; pues no eran sólo (dichos) ancestros quienes (bregaban por ello) en aquella época remota. Ellos acostumbraban a escuchar y a respetar las decisiones de los dueños de los rayos (*Tupã kuery*), a respetar las decisiones del Sol, y por ende, en cierta forma lograban conmoverlos.

Segunda parte: la decadencia

Che ma'endu'atavi any mba'echapa any pecha oo iny, opa mba'e reko pecha mba'erepa Ñamandu voi ndoguero katupyrychevéi ma oyvypy, oechama a'ekuery ombojera'i va'ekue noguero ñea'avéi maetyreko'ipy noñemokyrẽ'y avéima; okañymba rive'ima ovy a'ekuery ndoechavéima, noenduvéima, mba'echanguarãpa oguero mombe'u, mba'echanguarãpa oguerochapukái oiny va'e jepema Ñamandu noenduvéima. A'ekuery ombojera'i va'ekue mba'e'ỹ ramo rivema, mba'e'ỹ ramo rive'i opyta ovy va'ere noñangarekochevéima. A'emavy oguero ayvuma raka'e, oguero ayvumavy Tupã Ru Ete pe omboachama oñe'e rovapy, omboachavy Tupã Ru Ete pe e'ima: -¡Nda'evéi aema ramo ijapyre-pyre'i ikuái va'e opyta'i va'e kuery; ndoikuaapotái aema ramo nda'evéima ramo che yvy rupa, aemaramo aikuaa potatama che yvy rupa, nda'evéimaramo mba'e ae ague teĩ-teĩ'i aecha, aikuaa eno'amy, noguero ñea'avéi aema!- e'i rupima. Ñamandu oikechetama opy guachu a'e oguereko va'epy, oikeramo oke ombotymaramo, ndoguéi mara, ndoecha peve'i mara yvypy jaiko'i va'e, pytũma ojapo va'erã, a'epy ñande ũndipa'i aguãpy ma, aguã ramivy ramonjepema Tupã ojoko'iño: -¡Ambeke rañe'i, nda'evéimaramo, añete ijapyre-pyre'i yvyre opyrõpota ramo'i va'e ikuai'i poteri, a'e va'ere nda'evéimaramo eñea'a katu, eroñea'a katu erojechaka riae'i, chee meme-meme jevy va'erako, opa mba'e reko'i nda'evéiramo jepema, chevype rañe'iju, chevype jevy va'erã remboacha, ae echape katu nde emoechaka katu ndee ñande yvypy, ikuái'i poteri ñande ra'y apyre-pyre'i! – e'imavy Tupã, Tupã pe ju omboacha va'ere, Tupã katu eiarami mboroayvu, ogueno'a ve'i ñande rechakuaave'iño yvypy; a'e Ñamandu katu mba'e e'i va'ekue ndoechaetéivy, ja ikane'oma, ndoechapechevéima, ndoechavéima ioko a'e oguero ayvu va'ekue'i, ombojera va'ekue yvypy va'ekue'i jepema ndoechavéi, ndogueroñea'avéima oparupima, a'eramingua reko-rekore maendu'a, noenduvéima va'e rupi, iñate'y, oguero ate'yma, ndoechapechevéima jaiko a'i, ja…A'e oikuaarami rive'ima oguereko aguãre, oguero ayvu ramonjepema. Tupã Ru Ete a'emavy peteĩ enda'ipy ojoko iñonju, a'e va'ere rive'ima any takykue-kykue vegui ja ndajaikuaavéi ramonjepema Tupã ojoko poteri o'amy.

Ahora yo me referiré a cómo marchan las cosas en la actualidad, acerca de cómo El Sol ya no quiere continuar siendo bueno para con nosotros. Observando su tierra él se percató de que aquellos a quienes creó ya no se esmeran, que ya no se esfuerzan por mantener las prácticas agrícolas, que en vano se están perdiendo los (cultivos) que él creó. Él no quiere ver, ni quiere escuchar las explicaciones, ni siquiera los gritos desesperados (de quienes rezan). El Sol ya no (nos) escucha, ni quiere resguardar las cosas que en vano creó, ni aquellas que en vano (nos) legó.

Ante dicho panorama Él hizo escuchar sus palabras a *Tupã Ru Ete* (el Verdadero Padre de los Rayos), le transmitió su aflicción expresando lo siguiente: -¡Las cosas no marchan bien, la última generación de humanos jóvenes que queda ya no tiene interés en aprender, no están (obrando) correctamente en la tierra tal es así que quisiera ya dar cuenta de ellos. Es evidente que las cosas no están bien, porque traicionaron mis designios, soy consciente de ello, de que no quieren esmerarse más!– explicó.

Al decir estas palabras El Sol tenía ya intenciones de entrar a su gran templo, cerrando la puerta para no volver a salir, (es decir) pretendía no volver a contemplar la tierra en la que estamos, sumirla en las tinieblas, y de ese modo acabar con nosotros; pero *Tupã*

Ru Ete lo detuvo: -¡Espera un momento, es verdad que las cosas no marchan bien, pero aún están aquí los últimos (humanos) que ansían pisar la tierra, (razón por la cual) aunque las cosas no marchen bien debes esforzarte por seguir iluminando, yo encausaré nuevamente el asunto, por más que todas las cosas se vean muy mal, primeramente (antes de tomar cualquier decisión) debes comunicarme el problema. Continúa mirando, iluminando nuestra tierra, todavía están nuestros últimos hijos! – eso es lo que contestó *Tupã* al recibir semejantes inquietudes.

Tupã Ru Ete es bondadoso y comprende nuestras dificultades en la tierra, en cambio El Sol afirma estar harto de no ver (que se cumplan sus designios), por lo que ya no quiere seguir iluminando, ya no quiere contemplar(nos). Aquellas cosas que (alguna vez) solicitó, aquellas cosas que creó en la tierra, ya no las ve, en todas partes sólo contempla desidia, ya no (nos) escucha conversar sobre las cosas que deberían ser rememoradas; (en fin) se cansó, está fatigado, no quiere iluminar más el sitio donde estamos….Él ya se hallaba dispuesto a hacer lo que se le venga en ganas, eso es lo que le dijo a *Tupã Ru Ete*. Pero en dichas circunstancias y hasta cierto punto (éste último) logro frenar (su impulso destructor) y ahora nos venimos a enterar de aquel suceso que ignorábamos, de que, por el momento *Tupã Ru Ete* logró impedir (el fin de la tierra).

Discusión

1- Ensayo sobre el origen del mito

Origen e incorporación de los cultivos mencionados. Los cultígenos acompañan al hombre desde hace milenios. Tan estrecha es la relación, que han perdido la capacidad de multiplicarse por sí mismos y necesitan en forma imprescindible de la mano del hombre, que los siembra o planta para sobrevivir (Krapovickas, 2010). El maíz[1] ha tenido su origen en el área meridional de Mesoamérica y su difusión en América del Sur habría tenido dos rutas, una a través de la región andina y la segunda a lo largo de las tierras bajas de Sudamérica Tropical. Su ingreso a lo largo de esta última vía habría ocurrido en tiempos en que la mandioca ya se había establecido como uno de los principales cultivos. El uso de la harina de maíz tostado presentaba ventajas en contenido energético y capacidad de conservación respecto a los productos derivados de la mandioca, ofreciendo a los guaraníes meridionales un alimento nutritivo y fácilmente transportable (Barghini, 2004). La adopción del maíz por parte de los guaraníes ha devenido en la conformación de razas adecuadas para producir recursos energéticos en diferentes épocas del año, bajo diferentes modalidades de consociación agrícola y para abastecer distintos usos culinarios. Estudios recientes han demostrado que en la provincia de Misiones (Argentina), los guaraníes aún cultivan al menos 15 razas de maíz (Cámara Hernández & Miante Alzogaray, 2011).

El centro de origen de la batata[2] aún se desconoce (Pickersgill, 2007), el lugar exacto de su origen es un tema irresuelto. Considerando la diversidad de material genético dicho sitio se encontraría entre México y Centroamérica, pero la evidencia arqueológica de la antigüedad de su cultivo sitúa el origen de este cultígeno en el Perú (Montaldo, 1977). Se trata de una especie frecuente en las chacras de los guaraníes meridionales, habiéndose registrado el cultivo de siete variedades en una comunidad *ava chiripa* de Misiones, cada una de las cuales son designadas con un epíteto guaraní seguido del fitónimo genérico "*jety*" (Keller, 2008a).

Estudios recientes han aportado evidencias de que el maní[3] ha tenido su origen en el sur de Bolivia por hibridación de dos progenitores diploides (Seijo *et al*., 2004). Por su parte, dos razas de la especie se habrían conformado en la Región Guaranítica, que comprende en gran parte las cuencas de los ríos Paraguay y Alto Paraná, abarcando el nordeste de la Argentina (Corrientes y Misiones), el este del Paraguay, y en Brasil el sur de Mato Grosso, oeste de

[1] *Zea mays* L. (Poaceae)
[2] *Ipomoea batatas* (L.) Lam. (Convolvulaceae)
[3] *Arachis hypogaea* L. (Fabaceae)

São Paulo y probablemente los estados de Paraná, Santa Catarina y Rio Grande do Sul (Krapovickas, 1968).

Las tierras bajas de Sudamérica Tropical han sido tradicionalmente consideradas como un centro de cultivo de raíces. El más importante de estos cultivos, actualmente y en la prehistoria, es la mandioca[1] (Pickersgill, 2007). En una monografía sobre el género al cual esta pertenece (*Manihot* Mill.), Roggers & Appan (1973) consideran que ya en su temprana domesticación *M. esculenta* sería una especie diferente a la del origen botánico de la especie. Un análisis informático efectuado sugiere una estrecha relación de *M. esculenta* con *M aesculifolia* (H.B.K.) Pohl., especie nativa de América Central y México. Sin embargo, estudios recientes sugieren que la mandioca ha sido domesticada en el límite sur de la Amazonía a partir de poblaciones de *M. esculenta* ssp. *flabellifolia* (Olsen & Schaal, 2006). El análisis polínico en áreas cercanas a la desembocadura del río Paranapanema (Brasil) señalan la presencia de la planta de mandioca hace 1,700 AP. Los granos de polen más antiguos que se han podido hallar corresponden a los sitios donde los guaraníes han estado desde antes de los 2000 años AP (Noelli, 2004), lo cual supone la posibilidad de que hayan sido los domesticadores de la especie.

Adquisición, descubrimiento y domesticación. En la primera parte del mito aparecen tres alternativas que explicarían el origen de los principales cultivos guaraníes, por un lado, el caso de las semillas de maíz detenta la adquisición de material reproductivo, como obsequio o compensación por la demostración de cierto tipo de empeño litúrgico, en segundo lugar se menciona el hallazgo o descubrimiento imprevisto de las plantas de batata y maní en un terreno rozado, y por último hay una clara referencia a la domesticación de la mandioca. Los estudios sobre el origen de estos cultivos, o sobre su adquisición por parte de los guaraníes, resumidos en el acápite precedente, parecen a grandes rasgos concordar con la naturaleza de los procesos de obtención explicitados en el mito; puesto que el maíz habría sido adquirido por los guaraníes a partir del contacto interétnico, algunas de las razas del maní se habría manifestado a los futuros consumidores luego de un proceso de hibridación introgresiva. Por su parte, el concepto de domesticación aparece ejemplificado de manera sorprendentemente clara en los pasajes que hacen referencia al origen de la mandioca, Domesticación, deriva del latín "*domus*": casa, y se refiere a los cambios genéticos producidos en plantas bajo cultivo (Krapovickas, 2011), en el caso de la mandioca dichos cambios serían los responsables de la aparición de raíces tuberosas. Es un proceso evolutivo que tiene lugar gradualmente en el tiempo (representado en el mito por siete años) y hay toda clase de grados y estadios de condiciones intermedias. La mandioca silvestre[2] (*manjy'o rã ka'aguy*) es parte natural de la flora nativa y puede sobrevivir sin ninguna clase de actividad humana. En el otro extremo, la mandioca cultivada (*manjy'o*) es una planta totalmente domesticada que depende para su supervivencia del cuidado e intervención humana.

Las evidencias así presentadas parecen ser consistentes con algunos pasajes del relato y podrían llegar a sugerir cierta relevancia del mito como fuente de documentación histórica. Pero la Mitografía es la ciencia que trata el origen y la explicación de los mitos, y dicha faena no necesariamente requiere abordar el origen de los elementos que conforman parte del mismo. Los mitos guaraníes que versan sobre el origen de plantas y animales generalmente se conciben a partir de ciertos atributos o "rasgos sugerentes" propios del resultado de la transformación (Keller, 2003, 2007, 2009). En este caso, un análisis mitográfico más detenido prescribe que los rasgos sugerentes que probablemente han inspirado el relato tienen que ver más con aspectos del ciclo de cultivo particular de cada una de las especies comprometidas, y no tanto con el origen y la difusión prehistórica de estos cultígenos. El siguiente análisis constituye un intento de dar cuenta de ello.

[1] *Manihot esculenta* Crantz (Euphorbiaceae)
[2] *Manihot grahamii* Hook. (Euphorbiaceae)

Los atributos sugerentes. Luego de una esterilización prolongada de las espigas que se cuelgan en la vivienda, sobre el humo del fogón, los granos de maíz son conservados por los guaraníes hasta la época de siembra en receptáculos diversos. Entre los recipientes más utilizados después del abandono de contenedores cerámicos y antes del advenimiento de las botellas plásticas, se destacaban los frutos de *Lagenaria siceraria* (Molina) Standl. (Cucurbitaceae) y los tallos huecos o cañas de *Merostachys claussenii* Munro (Poaceae), el mismo bambú que de ordinario se utiliza para techar las viviendas y templos (Fig. 2A, B y C). Este último recipiente consiste en un entrenudo, abierto en el extremo distal y con la base obstruida por un nudo. Una vez cargadas las semillas fumigadas, la boca del recipiente se cierra con una tapa también de bambú pero con un diámetro apenas mayor y se sella o impermeabiliza con propóleo de ciertos melipónidos o con cera de abejas. De modo que las cañas de bambú cargadas con semillas de maíz no constituyen dispositivos ajenos a la cultura guaraní y no sería raro que constituyan el rasgo sugerente de esos pasajes del mito.

Otro aspecto que probablemente esté involucrado con la génesis del maíz es la similitud morfológica entre las espigas del *avachi takua* (maíz puntiagudo, o maíz bambú) y el tierno ápice de los tallos de las bambúseas (Fig. 2D). Pero este último rasgo sugerente parece estar más asociado a una narrativa recogida entre integrantes de la parcialidad *Mbya*, la cual sugiere que el origen de esta variedad de maíz habría tenido lugar en épocas más recientes, luego de que un importante líder religioso, contemporáneo a los narradores, desbrozara un terreno cubierto de bambú para cultivar su parcela. En dichas circunstancias, luego de la quema, en vez de los rebrotes de bambú que usualmente regeneran en el terreno limpio, habrían surgido desde el suelo las espigas del cultígeno mencionado.

El atributo sugerente que seguramente está involucrado en la conformación de la narrativa sobre el origen del maní (Fig. 2E) y de la batata es la capacidad de regeneración natural de estas especies, la cual no se da en los otros dos cultivos mencionadas en el relato. Los granos de maíz se cosechan con sus espigas y raramente caen al suelo y las raíces fasciculadas de la mandioca, al estar fuertemente adheridas al tallo, se extraen casi en su totalidad, y si algunas de ellas quedan sepultadas en el suelo, son igualmente incapaces de generar vástagos aéreos. Sin embargo el maní y la batata se caracterizan por regenerar espontáneamente luego de que se efectúa la cosecha, e inclusive es muy frecuente la aparición de vástagos luego de la limpieza del terreno, siendo responsables de este atributo facultativo las raíces tuberosas gemíferas de la batata (Fig. 2F) y las semillas que se encuentran alojadas dentro del geocarpo del maní. Los largos y delicados filamentos que conectan el vástago aéreo de la batata con su órgano de reserva (raíces fibrosas) y al tallo del maní con sus frutos subterráneos (clavo) ocultan en las profundidades edáficas a estos “frutos de la tierra” e impiden que se efectúe una cosecha plena, posibilitando asimismo la regeneración espontánea, inclusive a lo largo de muchos años después de que el terreno de cultivo se abandone. Así, en el borde de una selva secundaria correspondiente a una aldea abandonada hace 35 años, en el Depto. Guaraní, Misiones, aún es posible hallar tallos rastreros de batata que se extienden hacia el abra soleada que ofrece un camino de tierra, la ruta provincial 15.

La planta de la mandioca es un arbusto que puede llegar a los cuatro o cinco metros de altura, pero que en condiciones de cultivo no pasa los dos o tres metros (Montaldo, 1977). Se caracteriza por producir raíces tuberosas fasciculadas, las cuales, dependiendo de la variedad, ya son aptas para el consumo luego de los seis meses de la plantación, momento en el cual aún presentan raíces muy delgadas. Durante los años subsiguientes, la acumulación de almidón propicia la conformación de raíces con dimensiones cada vez mayores, destacándose el crecimiento diamétrico (Fig. 2G). Este fenómeno de incremento anual exponencial del tamaño de las raíces probablemente constituya el atributo sugerente que inspiró la idea del proceso de domesticación plurianual planteado en el relato. Por otra parte, las plantas de mandioca abandonadas a la competencia con las malezas conforman ejemplares estilizados, con vástagos

delgados, altos y hojas pequeñas, adquiriendo cierta similitud con los especímenes de su congénere silvestre, siendo asimismo incapaces de propiciar reservorios de almidón notables.

Un elemento que podría echar luz sobre la génesis del relato es la etimología probable de la expresión con la que los guaraníes designan a las chacras o áreas destinadas al cultivo. "*Kokue"*, se puede traducir como "asentamiento abandonado" (*iko-kue*). Cabe entonces la posibilidad de imaginar una situación en la que algunos guaraníes de antaño, siendo aún incipientes agricultores hayan hallado en una aldea abandonada por otros grupos (guaraníes o no), recipientes de bambú sellados con semillas de maíz aún resguardadas en su interior, que hayan asimismo recuperado plantas de mandioca maltratadas y "asilvestradas" por el advenimiento de las malezas y que al rozar una sucesión secundaria correspondiente a un terreno de cultivo en descanso, hayan atestiguado el advenimiento desde el suelo desbrozado de dos cultígenos importantes, el maní y la batata.

2- Los protagonistas

Cultores de cultivos y de culturas. El nombre *"Ñamandu"* define a unos de los principales representantes del panteón guaraní y ha sido referido como un "epíteto decorativo" aplicado al sol (Müller, 1935). Sin embargo, la expresión que usualmente se emplea en los diccionarios bilingües para designar al sol, y con la cual los guaraníes definen al astro solar es "*Kuara'y*". Para resolver esta ambigüedad nomenclatural se ha discutido la definición de ambas expresiones con varios interlocutores guaraníes. Todos acordaron en que "*Kuara'y*" es el hijo del verdadero sol, el hijo de "*Ñamandu*". Esto implica que el sol excede conceptualmente al concepto de astro solar, lo cual, aunque parezca insensato tiene una fundamentación cosmológica.

La arquitectura cósmica Ava Chiripá define al mundo como una gran bóveda cerrada, una especie de gran vasija o cesta, por fuera de la cual se encuentra el ámbito en el cual habitan las deidades y las almas de los sujetos preconcebidos o fenecidos. Algunas de las sagas solares de los *Ava Chiripa* narran que *Ñamandu* envió a la tierra a su hijo *Kuara'y* (Sol hijo). Después de una vida de fascinantes aventuras junto a su hermano gemelo *Jachy* (Luna), *Kuara'y* retornó a la morada de su padre. Su estrategia de salida consistió en insertar una saeta en algún lugar del "techo del mundo", luego, con la maestría de un consumado arquero, insertó otra flecha en la parte posterior de la primera y así sucesivamente hasta conformar una vía de asenso. Para emerger de este mundo tuvo que abrir un boquete; orificio a través del cual se infiltra el resplandor, la mirada, o el discernimiento de su padre. Ese orificio corresponde lo que concebimos como astro solar.

Las ceremonias guaraníes de bautismo (*Ñemongarai*) guardan estrecha relación con *Ñamandu* y también con el maíz. Estos eventos, son cada vez más raros, pero en su condición tradicional se llevaban a cabo en forma regular al menos una vez al año, en la época en que se efectúa la primera cosecha de maíz, es decir entre noviembre y enero. El nombre sagrado que en dicha oportunidad reciben los niños (*tery*) no es simplemente un apelativo, sino que pasa a conformar una parte sustancial del alma de quien lo recibe (*ñe'e*) y establece una relación cercana entre éste y la deidad que estará a cargo de su alma. Para dotar del patronímico sagrado a los niños se consagran ciertos elementos materiales que ofician de oráculos, es decir, a partir de los cuales el sacerdote guaraní deduce la expresión nominal correspondiente a cada uno de los párvulos e introduce simbólicamente estos "nombres-almas" en la coronilla de los mismos mediante el humo que exhala su pipa ceremonial. Los elementos consagrados para determinar los "nombres-almas" que "son diseminados" y "serán cultivados" especialmente por *Ñamandu* consisten en panes y tartas de maíz, como vectores del nombre de las niñas; y en puntas de flecha, como vectores del nombre de los varones. El empleo de estos proyectiles para fines litúrgicos no sólo responde a la condición de masculinidad de los guerreros y cazadores, sino que fundamentalmente evoca el procedimiento mediante el cual el hijo de *Ñamandu* ascendió a la morada de su padre.

La expresión *Ñamandu* ha sido además objeto de varias interpretaciones; Cadogan

(1968) propone un análisis etimológico vinculándolo al jaguar melánico (*jagua ũ*), pero luego considera errónea dicha interpretación y sugiere el concepto de "El Creador" (Cadogan, 1992). La etimología de este apelativo permanece obscura, aún para los guaraníes, pero si hacemos uso de uno de los verbos más usuales del relato, "*maendu'a*" (evocar), una interpretación etimológica que habría que considerar para definir a la deidad principal de los guaraníes sería "*Ñaemandu'a*", es decir: "aquel al cual evocamos". Más allá de esta expresión de etimología dudosa podría ser de provecho retomar el término "*Kuara'y*" que define al hijo de *Ñamandu*, en tanto que "*ra'y*" significa "hijo varón". Si *Kuara'y* es el hijo de *Ñamandu*, entonces "*Kua*" o "*Kuaa*" podría blandirse como un apelativo válido para el este último. Esto pareciera ser confirmado por los vocabularios registrados de otros dialectos tupi-guaraníes como el de los *Kayabi*, para quienes "sol" es "*Kwat*" (Pereira, 1995). La expresión "*Kuaa*" se utiliza en lengua guaraní para definir el acto de "atisbar", "divisar" (percibir visualmente), así como también para el verbo "entender", "comprender" (percibir intelectualmente). En suma, los guaraníes conciben al sol como "la percepción", "la consciencia", y por lo tanto entienden que es el responsable de dar existencia al mundo en el cual vivimos a través de la contemplación del mismo, del tener conciencia del mismo, pues basta con que el sol deje de contemplar cualquier cosa para anular su existencia. Dicha contemplación es la misma luz que derrama sobre la tierra, de tal manera que un panorama neblinoso matutino implica que el sol adormilado aún no enfoca su mirada sobre el paisaje. ¡*Ejecha piro-piro che ru*!: "¡Padre, despeja tu mirada!" exclama una anciana guaraní mientras arroja cenizas del fogón en dirección al alba como un procedimiento destinado a disipar la fría niebla matutina.

Otra deidad destacada en el panteón guaraní es "*Tupã Ru Ete*", expresión que traducimos aquí como el "Verdadero Padre de los Rayos". Los emisarios de este personaje son los rayos, por lo cual es factible sugerir que "*Tupã*" es una expresión onomatopéyica que designa al relámpago seguido del trueno. Estos emisarios son enviados a la tierra para cumplir con cometidos simbólicos terapéuticos o justicieros (Keller, 2010a). Pero una función destacada de *Tupã Ru Ete* es el suministro del agua que riega los cultivos, de allí su destacado protagonismo en el mito.

Además de la energía lumínica, la conciencia de ser, los rayos y la lluvia, algunos otros elementos centrales de la cosmología guaraní han sido deificados; la niebla (*Jakayra Ru Ete*); el pecarí labiado, el crepitar de las llamas (*Karai Ru Ete*) y ciertas aves migratorias (*Guyra Ru Ete*).

Apoteosis, la otra cara de la apropiación. En los relatos cosmológicos guaraníes es muy frecuente atisbar la noción de que la humanidad conforma la materia prima sobre la cual se crearon y aún se pueden crear plantas y animales (Keller, 2011), por lo cual todo tipo de vínculo con las especies que resultan de dicha metamorfosis, se constituye ineludiblemente en una relación social de semejantes, sujeta a disputas, alianzas, transacciones, venganzas y otras maniobras propias del trato intersubjetivo. Se dan algunos ejemplos.

¡Abuelo, aquí voy pasando con mis hijos, no los hieras! exclama un transeúnte *Ava Chiripa* al pasar frente a la colmena de sus pares, himenópteros melipónidos. Para él, no se trata simplemente de abejas sin aguijón, para él constituyen la forma corporal actual que exhiben guaraníes que otrora dedicaban su vida a asesinar contemporáneos arrojándoles dardos shamánicos, razón por la cual, al pasar cerca de sus dominios (colmenas) con niños u otras personas a cargo, es necesario vociferar advertencias o entablar un diálogo preventivo.

En jornadas de pesca con lianas ictiotóxicas los guaraníes evitan la participación de mujeres embarazadas (Martínez Crovetto, 1968b). Recientemente se ha documentado que este tabú se fundamenta en el origen mítico de estas lianas, las cuales habrían surgido del cadáver de un niño masacrado por sus progenitores (Keller, 2008b, 2010b).

¡Ndente cien kilo mi!: "¡A vos (te pido) al menos cien kilos!, exclama el tarefero o recolector de yerba mate misionero de ascendencia guaraní, solicitando al espíritu de dicha planta que le confiera un mayor peso al paquete que ha resultado de una ardua

jornada de trabajo. En la cosmología guaraní la yerba mate resulta de la metamorfosis de una doncella cuya madre se negaba a entregarla en concubinato (Keller, 2007).

Pero el relato transcripto aquí, que versa sobre el origen de ciertas plantas cultivadas, ofrece una variante sustancial a los tratados en contribuciones precedentes que refieren a plantas nativas; las especies no resultan de la transformación de seres humanos, ni siquiera de elementos que puedan contener remanentes del alma de éstos[1], y por ello, a diferencia de otras plantas, no son identidades merecedoras de un trato intersubjetivo. Aunque sean especies cargadas de alto valor simbólico, no son consideradas sujetos, son simplemente bienes. Ingold (1994) ha sugerido que la relación entre humanos y animales se establece de manera similar; mientras los cazadores consideran a los animales seres del mismo tipo que ellos, los pastores o ganaderos los considerarían como objetos de dominio humano.

La objetivación o cosificación de ciertas especies, en el sentido en que, de ser consideradas sujetos pasan a constituirse en objetos o recursos cuya apropiación en términos de dominios privados es factible, supone una posición privilegiada en un mundo de consumidores, en tanto que garantiza al dueño de una parcela o rebaño cierta disponibilidad predecible o controlable de recursos de subsistencia. Pero si el punto de partida es una sociedad acostumbrada a un trato horizontal con las otras formas vivientes, la ocupación de este nuevo *status* tiene un precio cosmológico elevado; implica asimismo la noción aprehensiva de que quienes son dueños o consignatarios de esos objetos pueden del mismo modo ser los objetos administrados por alguien más, estableciéndose una dependencia verticalista, una lógica de niveles de responsabilidades subordinadas muy diferente a la relación social entre pares antes referida. Apropiarse de alguien (transformarlo en algo) inaugura la posibilidad de constituirse del mismo modo en un bien perteneciente a algún otro sujeto, en algo de su propiedad, por lo cual, al menos en este contexto cultural, la deificación o apoteosis es la contracara más esperable de la noción de propiedad privada. Es decir la factibilidad de cultivar ciertas plantas, de ser el apoderado de una parcela de cultivo, trae consigo la conciencia de que es posible ser asimismo una especie cultivada en la parcela de un cultor emplazado en otro nivel. Esta lógica implica además que la eventual extinción de los cultivos a cargo, habilita la posibilidad de extinción de sus cultores, tal como refiere la narrativa transcripta en esta contribución. Si quien cultiva se ve a sí mismo como un ejemplar cultivado, trocará su fin cuando el supremo cultor deje de contemplar su parcela, prescindir de su mirada es prescindir de la energía que transforma la materia inerte en estructuras vivientes[2]. Esto quiere decir que la irresponsabilidad para con los "otros objetivados a cargo" se paga con la misma moneda; que la indolencia de quienes tenemos la responsabilidad de cultivar puede replicarse en aquel que nos cultiva. "*En todas partes sólo observa desidia.... (también) Él estaba dispuesto a hacer lo que se le venga en ganas"*.

La energía como sinónimo de conciencia. *El Sol pretendía no volver a contemplar la tierra en la que estamos, (pretendía) sumirla en las tinieblas, y de ese modo acabar con nosotros*". Este pasaje de la narrativa invita a repensar la noción de que el mundo es la contemplación del sol, en otras palabras, sólo dicho acto de contemplación, iluminación o toma de conciencia es lo que hace que el mundo sea posible. Esto implica que los guaraníes son capaces de definir su existencia social misma en la percepción de otro (del sol). En esta articulación entre el sujeto supremo y el mundo que él mismo concibe, la sociedad guaraní no goza de inmanencia autónoma, sólo puede ser definida como una representación

[1] Los guaraníes consideran que muchas plantas silvestres son el resultado de la transformación de los cultivos u otras pertenencias de humanos que fueron metamorfoseados en animales (Keller, 2003, 2011). En la mayoría de los casos, parte del alma de estos últimos se perpetúa y se reproduce en dichas plantas y posibilita a las personas interesadas el acceso a cierto tipo de poderes, principalmente propiciatorios de encantos amorosos.

[2] El hecho de que las plantas necesiten de la luz solar para crecer es un fenómeno que no ignoran quienes para cultivar sus parcelas deben abrir grandes claros en el espeso y sombrío umbráculo que constituye el dosel selvático.

en la conciencia del sol, demanda la atención del mismo; tal es así que el desdén que implica cerrar la puerta tras de sí, dándole la espalda a aquellos a quienes creó, garantiza el fin del mundo. El eclipse de sol es vivido como un evento terrorífico, apocalíptico. La sola niebla matutina que a veces se prolonga hacia la media mañana causa consternación en los ancianos guaraníes, pues mientras que el sol no enfoque su vista y genere un panorama nítido, la existencia misma de la comunidad es vaga, borrosa e incierta. El mundo es aniquilado por la indiferencia de quien lo concibe, lo contempla, lo conoce y lo protege, del mismo modo en que los cultivos abandonados son aniquilados por la indiferencia de quien debe atenderlos. En cierto modo los practicantes de la teología guaraní consideran su esencia sólo en "la percepción del sol", sólo existen en ella. Ese es su modo de saberse objetivados, es su modo de concebir a dicha deidad.

Cabe además reflexionar sobre las implicancias de esta configuración cosmológica en el sentido en que la investidura del sol como "sujeto supremo" anula de plano el dualismo sociedad-naturaleza y también otras categorías pareadas de oposición equivalentes como "cuerpo/alma", "espíritu/materia"; "trascendencia/inmanencia", en tanto que bajo esta mirada la energía es sinónimo de conciencia. Entre sus efectos colaterales esta perspectiva también disloca los fundamentos últimos del litigio entre el determinismo cultural y el determinismo ambiental de las sociedades humanas. Afirmar que vivimos a expensas de la energía solar (categoría objetiva) que posibilita la síntesis de estructuras orgánicas, es equivalente a afirmar que vivimos a expensas de la conciencia solar (categoría subjetiva) que nos concibe como seres vivientes. Por lo tanto la definición de "*Ñamandu*" como "El Creador" sugerida por Cadogan (1992) es la más acorde a la cosmología guaraní.

***Tupã Ru Ete*, el comprensivo.** En el mito sobre el origen de los cultivos, afortunadamente, el proveedor de la energía lumínica, cuya conciencia del mundo posibilita su existencia, no es el único garante de la prosperidad de los mismos, es una responsabilidad compartida con *Tupã Ru Ete*, el Verdadero Padre de los Rayos, proveedor del agua de las lluvias que riega los campos sembrados.

Las frecuentes sequías que malogran los cultivos ofrecen indicios más que suficientes para considerar que este último benefactor no es tan sobrehumanamente meticuloso en su labor como lo es el proveedor de la infalible luz cotidiana, de modo que al padecer dificultades en el cumplimiento de sus propias responsabilidades, *Tupã Ru Ete* es un tutor mejor predispuesto para "comprender nuestras dificultades en la tierra".

3- El mito en la representación colectiva:

Semillas, perspectivas y culturas resilientes[1]. Inclemencias climáticas, políticas asistenciales inadecuadas, apremios migratorios, erosión cultural, son sólo algunos de los factores responsables de la pérdida de las semillas y otro tipo de materiales vegetales imprescindibles para la persistencia de los cultivos tradicionales en las chacras de las comunidades. Este problema, que se extiende a lo largo y a lo ancho de toda el área de distribución de los guaraníes, ha propiciado una mayor difusión de prácticas de recuperación de cultígenos, especialmente el intercambio de material reproductivo, consumado de manera informal o bien en el marco de eventos auspiciados por organizaciones o instituciones (Fig. 2H). Se ha atestiguado que en estas jornadas formales, los participantes guaraníes usualmente sugieren que el lapso de tiempo de consumación del intercambio, pautado por las entidades involucradas, es muy reducido para contextualizar culturalmente la trascendencia de la recuperación de los cultivos. *"Nosotros no andamos tan apurados como ustedes, nuestras reuniones casi siempre duran más de un día"*. En el contexto de una de estas dilatadas asambleas guaraníes, el catastrófico corolario de la decadencia de los cultivos fue anunciado por un líder espiritual allí presente.

La pérdida de la diversidad de cultígenos tradicionales constituye una preocupación recurrente en los discursos sobre la conservación

[1] Resiliencia expresa una cualidad por la cual un material, sistema o individuo, es capaz de sobreponerse a acontecimientos perturbadores, e inclusive resultar fortalecido por los mismos.

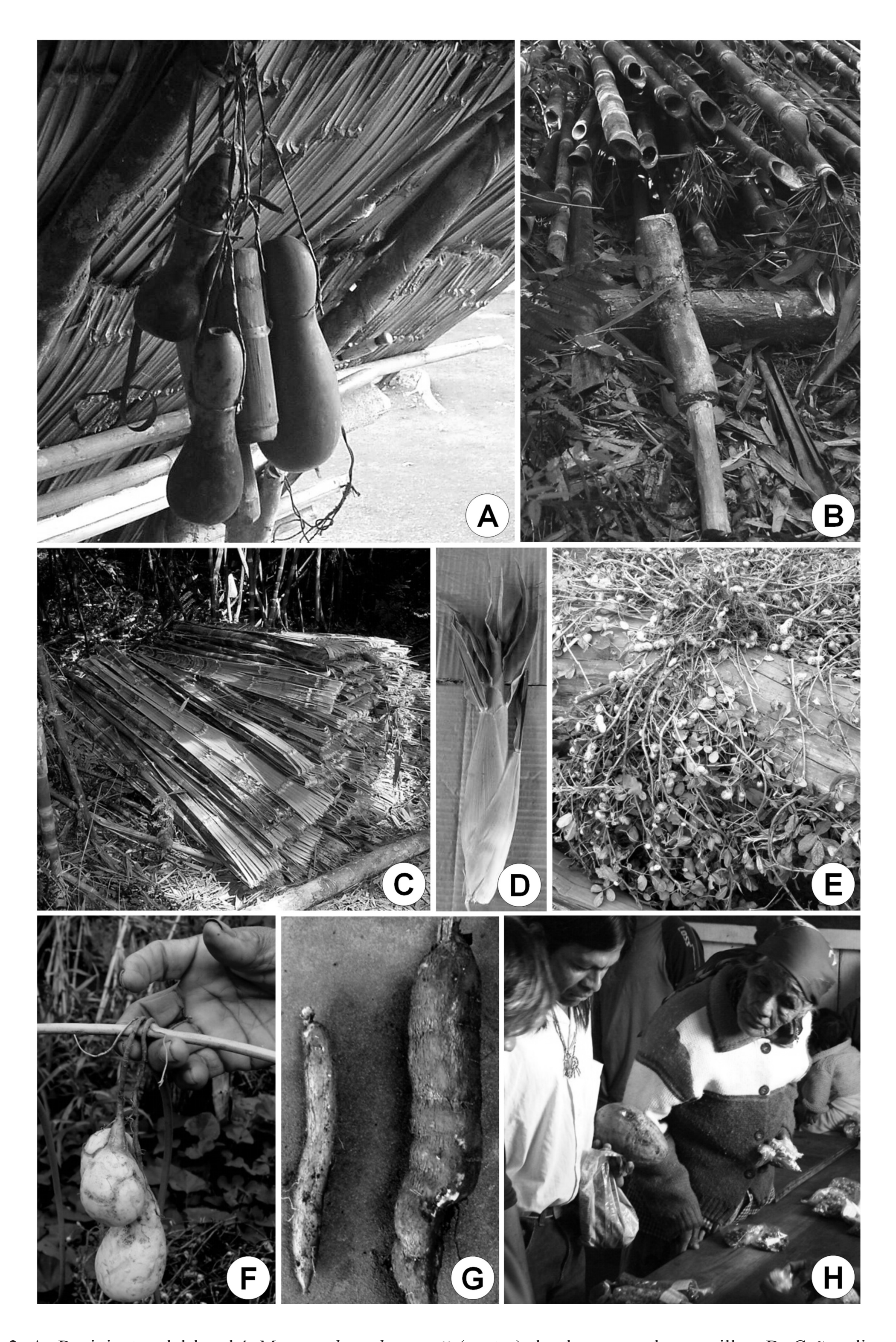


Fig. 2. A: Recipientes del bambú *Merostachys claussenii* (centro) donde se guardan semillas. B: Cañas dispuestas para ser aplastadas con una maza de madera. C: Cañas aplastadas y acopiadas. D: Espiga del maíz “*avachi takua*”. E: Geocarpos de maní secándose al sol. F: Raíces de batata. G: Raíces de mandioca de diferentes diámetros, la más delgada corresponden al primer año de plantación. H: Feria de intercambio de semillas entre comunidades guaraníes.

de la biodiversidad y el desarrollo sustentable (cfr. CIP-IJPWARD, 2003). Pero las respuestas a este proceso erosivo se basan en una lógica de conservación de los recursos fitogenéticos más que en la consideración de un patrimonio local, biológico por naturaleza y a la vez cultural en su esencia (Emperaire, 2009). Por su parte, un escrutinio sociológico de estos fenómenos de declinación permite entrever que en la actualidad las estrategias de subsistencia ya no responden a las expectativas y necesidades de las poblaciones, pues los valores y parámetros provenientes del mundo occidental, ocupan un lugar cada vez mayor en la búsqueda de nuevos modos de vida. (Emperaire, 2000). Más allá de la verosimilitud patente de estas tendencias hegemónicas, el horizonte negativo que oscurece el porvenir de la diversidad biocultural constituye ocasionalmente una profecía apresurada, y a menudo conveniente. En este sentido, la sensata redefinición de las culturas como sistemas abiertos, permeables a las coacciones de la sociedad global, se ha constituido en una de las armas más contundentes que blanden muchas corrientes antropológicas actuales para mantener bajo mortaja al relativismo cultural extremo, y con ello, defender el quehacer de su disciplina; discursivamente la posibilidad de efectuar comparaciones y generalizaciones[1], y más probablemente la posibilidad de instalarse a gusto en el vasto e imperecedero nicho científico que ofrece la globalización. Sin embargo, aunque los argumentos de esta postura sean razonables, el mero concepto de "apertura cultural" ha infundido en muchos académicos la visión extremista de que las sociedades tradicionales carecen de potestad y autonomía, de que más allá del exotismo superficial que evocan sus configuraciones específicas, sólo se trata de un puñado de almas endebles que sucumben miserablemente y sin remedio a los caprichos marquetineros del capitalismo y a otros procesos de homogeneización dictaminados por la sociedad global; la cual, por ende, conforma ahora el "nuevo medio ambiente" que determina el destino de las culturas. A la luz de esta resignificación encubierta del concepto de ambiente, en la cual la tesis del "apremio global" remplaza a la del "apremio biológico", la providencial convicción de una "permeabilidad cultural extrema" ha venido a instituirse en una suerte de "neodeterminismo ambiental" y ha encauzado a la mayor parte de los neófitos en Ciencias Sociales a "no hablar con extraños", es decir, a menospreciar al desconocido pero ya predeterminado "punto de vista del nativo" para dedicarse de lleno a la "exotización[2] de lo familiar". De este modo, el abordaje (discursivo) de los mitos[3] occidentales (fuerzas ambientales imperantes), se muestra hoy como una de las faenas antropológicas más corrientes, una escuela que, aún prescindiendo de artilugios técnicos e instrumentales, es capaz de situarse por encima de su propio plano idiosincrático, reproduciendo aquella visibilidad satelital privilegiada y envidiable del positivismo.

La Antropología recomienda trascender la noción de que una sociedad dada es meramente la suma algebraica de las conciencias individuales que la componen, y asumir su preexistencia como un ser colectivo, dotado de cierta autonomía[4]. Ello permite apreciar que las culturas tradicionales no conforman tan sólo una estampa pintoresca cuyos diseños se dejan desteñir pasivamente a medida que algunos de sus miembros, atraídos por las luces de las ciudades, reniegan de sus comarcas y costumbres. En el caso de los guaraníes, su cultura investida como "sujeto colectivo" no sólo es capaz de pervivir a los acontecimientos que ponen en riesgo sus configuraciones singulares, sino que constituye un ser resiliente, capaz de reconfigurarse sobre la base de estos desafíos. En un marco referencial diacrónico

[1] Sin comparación no habría generalización posible ya que encallaríamos de nuevo en la imagen irreal y estéril de las culturas consideradas como entidades autosuficientes y separadas (Milton, 1996).

[2] Léase "objetivación".

[3] Léase "discursos".

[4] De acuerdo con Cardoso de Oliveira (1976), la cultura puede ser vista como una representación colectiva, en cuanto transciende el ser individual, expresa una realidad más alta, la de la propia sociedad. Es una realidad de orden intelectual y moral, un ser social, irreductible - en su totalidad - a las conciencias individuales que, a su vez, en su práctica cotidiana no podrían aprehenderlas sino fragmentariamente. La noción de cultura como representación colectiva fue ya sugerida por Durkheim (1968).

dichos acontecimientos ya no se inscriben como influencias externas, al menos no permanecen como tales por mucho tiempo; son fagocitados e internalizados por la cultura a través de sus dispositivos dinámicos de interpretación, los mitos.

4- Los mitos de origen y la Etnobotánica

La Mitografía podría constituirse en una actividad fecunda para ser abordada por investigadores con formación en Etnobiología, ya que se trata de un campo de conocimiento que requiere de actores los suficientemente dúctiles como para complementar ciertas perspectivas que el curso de la ciencia ha tornado divergentes. Por un lado el mitógrafo no puede prescindir de un conocimiento profundo del grupo cultural que ha vivido o que vive el mito específico que desea abordar, pero además debe tener o adquirir un conocimiento escrupuloso y pragmático sobre los elementos componentes del mismo (ej. cultivos).

Sin embargo, el lugar que las plantas ocupan en la estructura cosmológica de las sociedades constituye un tema insuficientemente abordado por la Etnobotánica. Esta extraña omisión de contenido sólo puede explicarse analizando el devenir de la disciplina, un proceso que a grandes rasgos y desde el punto de vista subjetivo de quien suscribe se expondrá en los siguientes párrafos.

Es innegable que en la Argentina y en muchos otros países la Etnobotánica constituye una actividad académica próspera. Este florecimiento se debe en gran parte a que sus cimientos epistemológicos se asientan sobre una región fronteriza entre las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales, ofreciendo por lo tanto un nicho científico virgen, un terreno inexplorado pero fértil para el cultivo de contenidos que no son del interés primario de los polos académicos que flanquean dicha comarca intermedia. Al parecer nos encontramos en los albores de este apogeo, puesto que apenas comienzan a consumarse los manuales de la disciplina, las revistas específicas y las ofertas académicas vinculadas a la misma. En el preludio de una plenitud inminente esta región limítrofe aún se muestra como un paisaje nebuloso, un terreno confuso en el que se mezclan inextricablemente una multiplicidad de intereses; desde las pugnas genuinas por estudiar el vínculo de las sociedades con las plantas, hasta las operaciones de “contrabando fronterizo” que consisten en traficar mercancías positivistas para ofrecerlas en los ámbitos de las ciencias sociales y viceversa.

El fundador de la Etnobotánica argentina, Martínez Crovetto, vinculó su labor científica tanto a los recursos naturales como a los intereses de la Etnografía (Arenas, 1989; Krapovickas, 1989; Schinini, 1989) y con ello fundó las bases para desarrollar la disciplina en un marco de convivencia armónica entre las diferentes perspectivas de abordaje. A pesar de estos cimientos fundacionales de tolerancia y complementariedad, es frecuente atisbar en algunos foros de discusión y en muchas comunicaciones escritas, ciertas disputas metodológicas bizantinas. Por un lado la perspectiva etnobotánica “cuantitativista”, arraigada en las facciones más positivistas de la Ecología Cultural, acapara la atención de la mayoría de los interesados en radicarse como científicos en el limbo biocultural. Dicho magnetismo obedece a la oferta de una epistemología mimética, que al emular las normas y los procedimientos metódicos de las ciencias naturales promete un marco de contención capaz de disipar las aprensiones de los iniciados. Este éxito momentáneo ha tornado a algunos de sus referentes especialmente cáusticos para con las aproximaciones etnográficas de los precursores locales de la disciplina y de sus discípulos, aproximaciones a las que por simple polarización de su propio corpus procedimental, califican como meramente “cualitativas”, inventariales e irrelevantes para la toma de decisiones en el área de conservación y desarrollo. Es de esperar que la reacción ante estas acusaciones genere respuestas no menos agraviantes. Los propulsores de la perspectiva cuantitativista parecen incapaces de abstraerse del modelo idiosincrático que financia sus proyectos, es decir perfeccionan herramientas para abordar la relación de las sociedades con las plantas en términos de considerar a estas últimas sólo como recursos económicos, lo cual, inconvenientemente, no es lo más habitual en las perspectivas amerindias, ni en las que

derivan o se sincretizan a partir de las mismas. Actualmente la mayoría de los proyectos de investigación etnobotánica consideran exclusivamente preguntas que se responden de manera numérica o probabilística, confinando la atención de los neófitos sólo al más financiero de todos los adverbios posibles para abordar la relación de las comunidades con su entorno vegetal: “cuánto”. Pero la inclusión de recaudos muestrales, la ostentación de esnobismos gráficos y el auspicio de virtudes predictivas, son solo aproximaciones técnicas, apenas encargadas de reproducir el paradigma dominante, y aunque sean herramientas necesarias para la toma de decisiones en un contexto cronológico de investigación-acción, por sí solas, no pueden dar cuenta de la relación entre los pueblos y las plantas.

Desde las primeras perspectivas que permitieron acuñar la expresión “Etnobotánica” a finales del siglo diecinueve, hasta los enfoques más modernos que han proliferado con el presente auge de la disciplina, se han generado documentos en la mayoría de los cuales los “asuntos cosmológicos” se limitan a breves comentarios pudorosos o a listas de especies supeditadas a categorías de importancia anecdótica. En nuestro país son notablemente escasas las contribuciones etnobotánicas que se han dedicado a estudiar los mitos sobre el origen de las plantas (Arenas & Cipolletti, 1992; Keller, 2003, 2007, 2008b), siendo más común su abordaje en las obras sobre folklore argentino (Ambrosetti, 1983). Sin embargo un análisis reflexivo sobre estas narrativas aporta elementos sustanciales para entender cómo las sociedades conciben a las plantas, y por ende cómo se vinculan con ellas; es decir ayudan a desentrañar un asunto que en esencia no es nada menos que el objeto último de la Etnobotánica.

Agradecimientos

A Vera Endy, “en quien vive” el mito transcripto aquí, y “quien vive” en el mismo construyendo un templo y aguardando a aquellos “que ansían pisar esta tierra”. A Vera Mirĩ por su ayuda durante la traducción e interpretación del texto.

Bibliografía

AMBROSETTI, J. B. 1893. Materiales para el estudio del Folklore Misionero. Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires 1(5): 129-160.

——. 1895. Los indios Cainguá del Alto Paraná. Boletín del Instituto Geográfico. Buenos Aires. 15: 661-744.

ARENAS, P. 1989. Homenaje Raúl Nereo Martínez Crovetto (1921-1988): su contribución a la etnobotánica y a los estudios americanicistas. *Parodiana* 5(2): 427-441.

—— & CIPOLLETTI, M.S. 1992. El origen mítico de la liana *Odontocarya asarifolia* y otros vegetales entre las etnias del chaco. Suplemento Antropológico 27(2):131-165.

ASSIS, V. & I. GARLET. 2004. Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. Revista de Indias 64(230): 35-54.

AZEVEDO, M.; A. BRAND; A. M. GOROSITO; E. HECK; B. MELIÁ & J. SERVÍN. 2009. Guaraní Retã 2008, los pueblos guaraníes en las fronteras, Argentina, Brasil y Paraguay. B. Meliá (Ed.), AGR servicios gráficos, Asunción, 23 pp.

BARGHINI. A. 2004. O milho na América do Sul precolombiana: uma história natural. Pesquisas: Antropología 61: 1-160.

BARTOLOMÉ, M. A. 1977. Orekuera royhendu (lo que escuchamos en sueños), Shamanismo y religión entre los Ava Katu Ete del Paraguay. Instituto Indigenista Interamericano. Serie Antropología Social, 17. México.

——. 2009. Parientes de la selva, los guaraníes Mbya de la Argentina. Ed. CEADUC, Asunción, 463 pp.

CADOGAN, L. 1959. Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual. Ed. Zamphirópolos, Asunción.

——. 1968. Chono Kybwyra: aporte al conocimiento de la mitología guaraní. Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo 3(1-2): 55-158.

——. 1992. Diccionario Mbya-Guaraní-Castellano. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción, 17: 1-211.

CAMARA HERNÁNDEZ, J. & A. M. MIANTE ALZOGARAY. 2011. Razas de maíz nativas de Misiones. Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica 46(Supl.): 231.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1976. Identidade, Etnia e Estrutura Social. Sao Paulo. Ed. Pioneira.

CIP-IJPWARD. 2003. Conservación y Uso Sostenible de la Biodiversidad Agrícola: Libro de Consulta. Centro Internacional de a Papa – Perspectivas de los Usuarios con la Investigación y el Desarrollo Agrícola, Los Baños, Laguna, Filipinas. 3tomos.

DURKHEIM, E. 1968 Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses Universitaires de France, París.

EMPERAIRE, L. 2000. Entre la selva y la ciudad:

estrategias de producción en el Río Negro (Brasil). Bull. Inst. fr. études andines 29(2): 215-232.
——. 2009. La construcción de la diversidad agrícola: conceptos y prácticas. En: Pochettino M. L., A. H. Ladio & P. M. Arenas (Eds.): Tradiciones y transformaciones en Etnobotánica. CYTED. p. 175.
GONZÁLES TORRES, D. M. 1996. Catálogo de plantas medicinales (y alimenticias y útiles) usadas en Paraguay. Edit. Comuneros, Asunción. 391 pp.
INGOLD, T. 1994. From trust of domination: an alternative history of human-animal relation. En A. Manning & J. Serpell (Eds.): Animals and human society: changing perspectives. Londres y Nueva York: Routledge.
KELLER H. A. 2003. Mythical origin of Chusquea ramosissima Lindm. (Poaceae), the ancient knife of the Guaranis. Economic Botany 57 (4):461-471.
——. 2007. Origen mítico de la yerba mate, Ilex paraguariensis A.St.-Hil. (Aquifoliaceae), una versión mbya guaraní. Suplemento Antropológico de la Universidad Católica de Asunción XLII (2): 335-344.
——. 2008a. Etnobotánica de comunidades guaraníes de Misiones, Argentina. Valoración de la vegetación como fuente de recursos. Tesis de doctorado en Recursos Naturales, Facultad de Ciencias Agrarias, Universidad Nacional del Nordeste. 282 pp.
——. 2008b. Thinouia mucronata (Sapindaceae), una especie ictiotóxica de los guaraníes de Misiones, Argentina. Bonplandia 17(1-2): 47-53.
——. 2009. Origen mítico del oso hormiguero (Myrmecophaga tridactyla), una versión Mbya guaraní. Suplemento Antropológico de la Universidad Católica. Asunción, Paraguay 44(2): 529-534.
——. 2010a. Nociones de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedad guaraní-naturaleza. Avá: Revista de Antropología 18: 25-41.
——. 2010b. Plantas vinculadas a los tabúes del ciclo reproductivo de los guaraníes de Misiones, Argentina. Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica 45 (1-2). 201-208.
——. 2011. Problemas de la etnotaxonomía guaraní: "las plantas de los animales". Bonplandia Ed. especial de Etnobotánica 20(2): 111-136.
KRAPOVICKAS, A. 1968. Origen, variabilidad y difusión del maní (Arachis hypogaea). Actas y Memorias del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas. Tomo II: 517-534.
——. 1989. Raúl N. Martínez Crovetto (1921-1988). *Bonplandia* 6 (2): 83-91.
——. 2010. La domesticación y el origen de la agricultura Bonplandia 19(2): 193-199.
——. 2011. Sembrar, plantar, cultivar, domesticar. Bonplandia 20(2): 419-426.
MARTÍNEZ CROVETTO, R. N.1968a. Notas sobre la agricultura de los indios guaraníes de Misiones. Etnobiológica 10: 1-11.
——. 1968b. La alimentación entre los indios guaraníes de Misiones. Etnobiológica 4: 1-24
——. 1970. Etnografía del Nordeste Argentino. Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica 11 (Supl.): 217-228.
MILTON, K. Ecologías: antropología, cultura y entorno. 1996. Disponible en: http:// www.unesco.org / issj / rics154 / miltonspa.html>. Acceso el: 07 marzo 2008.
MONTALDO, A. 1977. Cultivo de raíces y tubérculos tropicales. Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA. San José, 284 pp.
MÜLLER, F. 1989 [1935]. Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná. Ed. Socieatis Verbi Divini, Rosario. 132 pp.
NOELLI, F. S. 2004. Settlement patterns and environmental changes in human occupation on the left bank of the Paraná river (Paraná State, Brazil). Revista sobre Arqueología en Internet 6 (1): 1-24
OLSEN K. M. & SCHAAL B. A. 1999. Evidence on the origin of cassava: phylogeography of *Manihot esculenta* Proceedings of the National Academy of Sciences, USA 96:, 5586–5591.
PERASSO, J. A. 1987. Ava Guyra Kambi. Notas sobre la etnografía de los Ava-Kue-Chiripa del Paraguay Oriental. Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Asunción, 157 pp.
PEREIRA, A. H. 1995. O pensamento mitico Kayabí. Pesquisas, Antropología 51: 131-143.
PICKERSGILL, B. 2007. Domestication of Plants in the Americas: Insights from Mendelian and Molecular Genetics. Annals of Botany 100: 925–940.
POUJADE, R.A. 1995. Mapa arqueológico de la provincia de Misiones (Cartilla explicativa). Artes gráficas Zamphirópolos S.A. Asunción. p. 7-8.
ROGGERS, D. J. & S. G. APPAN. 1973. Manihot, Manihothoides (Euphorbiaceae). Flora Neotrópica 13: 1-279.
SCHININI, A. 1989. Raúl Nereo Martínez Crovetto (1921-1988). Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica 26 (1-2): 139-140.
SCHMITZ, P.I. 1991. Migrantes da Amâzonia: A Tradição Tupiguaraní. En A. Kern et al.: Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul. P. 295-330. Porto Alegre.
SEIJO, J.G., G.I. LAVIA, A. FERNÁNDEZ, A. KRAPOVICKAS, D. DUCASSE & E.A. MOSCONE. 2004. Physical mapping of the 5S and 18S-25S rRNA genes by FISH as evidence that *Arachis duranensis* and *A.ipaensis* are the wild diploid progenitors of *A. hypogaea* (Leguminosae). Amer. J. Bot.91 (9): 1294-1303.
UTERMOEHL, B & P. GONÇALVES. 2004. Conservação na roça (in situ) da agrobiodiversidade guaraní. Revista Brasileira de Agroecologia 2(1): 1708-1711.

Original recibido el 19 de abril de 2012; aceptado el 26 de mayo de 2012.